



Cahiers de recherches médiévales et humanistes

Journal of medieval and humanistic studies
Comptes-rendus | 2015

Les Interférences des écoles de pensée antiques dans la littérature de la Renaissance, dir. Edward Tilson

Romain Menini



Electronic version

URL: <http://journals.openedition.org/crm/13332>

DOI: 10.4000/crm.13332

ISSN: 2273-0893

Publisher

Classiques Garnier

Electronic reference

Romain Menini, « *Les Interférences des écoles de pensée antiques dans la littérature de la Renaissance*, dir. Edward Tilson », *Cahiers de recherches médiévales et humanistes* [Online], Comptes-rendus, Online since 17 February 2015, connection on 15 October 2020. URL : <http://journals.openedition.org/crm/13332> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/crm.13332>

This text was automatically generated on 15 October 2020.

© Cahiers de recherches médiévales et humanistes

Les Interférences des écoles de pensée antiques dans la littérature de la Renaissance, dir. Edward Tilson

Romain Menini

REFERENCES

Les Interférences des écoles de pensée antiques dans la littérature de la Renaissance, dir. Edward Tilson, Paris, Classiques Garnier (« Études et essais sur la Renaissance » 100), 2013, 242 p.
ISBN 978-2-8124-1031-4

- 1 Dirigé par Edward Tilson, de l'université Trent au Canada, le volume collectif *Les Interférences des écoles de pensée antiques* regroupe dix études – réparties en quatre parties intitulées : « Les savoirs professionnels » ; « L'héritage chrétien dans les *Essais* » ; « Les transformations poétiques » ; et « Repenser le plaisir » – qui s'attachent à examiner les assimilations, les transformations, les contaminations ou les conflits des écoles majeures de la philosophie antique tels qu'ils peuvent être à l'œuvre dans la production littéraire de la Renaissance, essentiellement en français (un article sur l'*Apologia pro Herodoto* d'Henri II Estienne et des incursions dans le *De voluptate* de Lorenzo Valla font exception). La préface du directeur de l'ouvrage donne le ton : il ne s'agira pas, dans ces pages, de considérer la littérature des XVI^e et XVII^e siècles français comme la simple résurgence d'un univers mental antique où les chapelles de pensée, isolées les unes des autres, se regarderaient de loin ; au contraire, les contributeurs se sont efforcés d'envisager les interactions, « pollinisations croisées, hybridations et synthèses » (p. 8) entre ces écoles diverses.
- 2 Le propos liminaire d'Edward Tilson replace, en quelques pages, une telle réflexion sur les « interférences » en matière de secte philosophique dans le cadre d'un panorama plus large sur ce qu'il est coutume d'appeler la « Renaissance » et

l'« humanisme » (continuité ou rupture avec le « Moyen Âge », risque de découpages chronologiques trop raides, *romanitas* nostalgique et Antiquité fantasmée ou non, etc.) ; on pourra regretter que cette mise en perspective globale et nécessairement rapide – bien que non dénuée d'intérêt – remplace une interrogation plus précise sur la nature des « accointances » ou « discrepancies » des écoles de pensée antiques entre elles à cette époque-charnière : où faut-il parler de « syncrétisme » et jusqu'à quel point ? en quoi la polymathie renaissante exige-t-elle *de facto* dialogues et contaminations entre sectes ? jusqu'à quel point le travail intertextuel des auteurs du XVI^e siècle fait-il trembler les délimitations classiques ? De ce point de vue, c'est à une précieuse note de l'article de Violaine Giacomotto-Charra, le premier du recueil, qu'il revient de questionner la notion choisie d'*interférence*, dans le cas de l'aristotélisme auquel celle-ci serait « consubstantielle » (p. 24). Mais pourquoi avoir retenu ce terme même d'*interférence(s)* – inconnu du français de la Renaissance comme du latin classique (mais employé bientôt, par exemple, certes de façon technique, par un Tommaso Campanella) – plutôt qu'un autre (« syncrétisme », « éclectisme », « contamination », « hybridation », etc. : autant de substantifs qui apparaissent dans le volume) ? La question aurait mérité d'être posée et l'on eût pu attendre une tentative de distinction entre ces différentes lexies qui sont autant de manières d'envisager la complexité de la pensée de la Renaissance. Il est vrai que, à défaut de cet aperçu général – qui eût peut-être nivelé les différences et les singularités –, chacune des contributions du volume répond à sa manière, et en contexte précis, à ces interrogations.

- 3 Un « exemple d'interférences scientifiques » est étudié par Violaine Giacomotto-Charra dans son article « L'*Univers* de Pontus de Tyard à la croisée des chemins » : il s'agit des domaines de la physique qualitative et de la météorologie tels que le Pontus de Tyard du *Premier Curieux* (titre de 1578, qui remplace celui de la première édition de 1557, *L'Univers ou Discours des parties, et de la nature du monde*) les met en fiction. Après un point utile sur l'histoire des études sur l'aristotélisme à la Renaissance et sur l'importance des travaux de Ch. B. Schmitt en la matière, Violaine Giacomotto-Charra évoque les modalités complexes du « syncrétisme » qui est celui de la physique de la Renaissance, où aux apports d'Aristote – à considérer comme un *substrat* fondamental – s'ajoutent des traditions variées, selon une volonté de *concordantia* de la part des auteurs de la Renaissance, volonté qui comporte des enjeux philosophiques et théologiques. « Véritables rencontres de systèmes de pensée » ou « construction d'une mosaïque qui n'altère pas le socle aristotélicien » (p. 26) ? Il est parfois difficile de trancher. Le cas de Pontus de Tyard est éloquent : sa culture est éminemment éclectique et fait sienne la diversité des écoles. La lecture qu'il fait du *De universi natura* du Pseudo-Ocellus, traduit par Guillaume Chrestien, dans une édition de 1541 où l'on trouve aussi le *De mundo* pseudo-aristotélicien et celui du Pseudo-Philon traduits par Budé, en témoigne : Tyard « cherche [...] à réunir, par l'unité des modèles, une forme de diversité représentative des multiples aspects de la pensée antique » (p. 33). L'échange entre Hieronymime et le Curieux juxtapose diverses opinions antiques et les fait dialoguer, sans qu'y soit porté à chaque fois un jugement critique. Cette ouverture du discours scientifique constitue la chance même d'une discipline que la Renaissance ne méprise pas comme le feront ses successeurs : la *doxographie*, discipline importante des *studia humanitatis*, forte d'une écriture par fragments et dont le modèle est donné par le *De placitis philosophorum* du Pseudo-Plutarque, traduit lui aussi par Budé et bien connu des lettrés du XVI^e siècle. La doxographie permet la bigarrure de la lettre et de l'esprit ;

elle prend place à merveille dans un « exercice encyclopédique qui [eut] l'exhaustivité du savoir comme enjeu » (p. 50-51), auquel Tyard se prêta en savant humaniste.

- 4 L'*Apologia pro Herodoto* d'Henri II Estienne fait ensuite l'objet de l'investigation de Bénédicte Boudou dans un article intitulé « Henri Estienne et les interférences des écoles de pensée antique ou la défense de la vérité dans l'*Apologia pro Herodoto* » : celle-ci y distingue une théorie de la connaissance nettement empreinte de « syncrétisme ». Cet article fait suite à celui que la critique avait consacré, dans les *Mélanges Céard*, au stoïcisme dans l'*Apologia*¹. Parue, après que le second Henri Estienne eut repris l'imprimerie paternelle, pour servir de préface à sa republication de la traduction latine d'Hérodote par Valla, l'*Apologia* présente une défense de l'historien qui s'inspire des *Esquisses pyrrhoniennes* de Sextus Empiricus traduites en 1562 par l'helléniste. Si la vérité est une « collection d'articles divers » (*Hypotyposes*, II, 18, 69, citées par Bénédicte Boudou, p. 66), alors l'éclectisme peut être de mise dans la défense de l'historiographie hérodotéenne, taxée très tôt, et une nouvelle fois à la Renaissance, de mensonge. Ainsi le philologue ne doit-il négliger aucune tradition de pensée et d'écriture pour constituer son épistémologie de l'histoire.

- 5 Sextus Empiricus joue encore le rôle de figure tutélaire pour Samuel Sorbière, que Dominique Brancher nous présente en « médecin sceptique » dans « De la suspension du chyle ». À son tour traducteur des *Hypotyposes pyrrhoniennes* vers les années 1630, puis auteur d'un *Discours sceptique sur le chyle et sur le mouvement du cœur* (1648), Sorbière donne un exemple parfait de ce « rôle vivifiant » qu'a joué dans l'histoire des sciences « la méthode sceptique », véritable « levier épistémologique » détenteur d'une « fécondité stylistique » selon Dominique Brancher (p. 70). Dans cette « *ars dubia*, affectée par l'incertitude des signes qu'elle cherche à interpréter », hypothèses opératoires et *diaphônia* (dissonance des opinions) sont reines. Sorbière réécrit les *dubitationes* de son ami Gassendi dans son *Discours sceptique* qui prend la forme d'une épître: la validité des énoncés qu'on y lit s'y voit atténuée ou suspendue, à la faveur d'une démarche paradoxale. « À l'instar de Gassendi, Sorbière transplante le scepticisme érudit dans le terreau de l'empirisme et de l'évidence phénoménologique » (p. 79), c'est-à-dire sur un terrain où nous autres – post-modernes nourris de positivisme scientiste – ne l'attendions pas. Mais nous ne sommes pas les seuls ; cette stratégie de l'incertitude semble n'avoir point été comprise du temps de Sorbière lui-même, comme l'atteste la réaction de Jean Riolan telle qu'elle nous est transmise par une lettre de Guy Patin. Le passage du scepticisme au dogmatisme se fait plus vite qu'on ne l'eût pensé. Les écrits de Sorbière auront montré, après ceux d'Agrippa, de Rabelais ou de Francisco Sanchez, à quel point la tradition néo-sceptique put être féconde dans la médecine de la Renaissance.

- 6 Les trois contributions qui suivent sont consacrées à Montaigne. Dans la première (« L'Antilogie sceptique entre le Portique et la pénitence chrétienne dans le chapitre "Du repentir" »), Sébastien Prat prend l'exemple de l'essai III, 2 pour montrer que son auteur fait un usage des philosophies anciennes radicalement opposé à celui de son temps : loin d'aider à la diffusion du message chrétien, loin de consolider les vérités de la foi, le recours aux philosophies anciennes (stoïcisme, scepticisme) vise à « tenir tête » au dogme (p. 96). Grâce à une argumentation serrée – qui montre une nouvelle fois l'écart qui sépare Montaigne du Sebond de la *Théologie naturelle* (« Montaigne est donc tout à fait en contradiction avec l'œuvre religieuse qu'il a traduite », p. 101) –, Sébastien Prat montre que l'impénitent essayiste use différemment, contre le

sacrement chrétien, de la matière stoïcienne et de la manière sceptique : le stoïcisme favoriserait « une interférence d'un premier genre, celui où un écrivain de la Renaissance fait intervenir une école de pensée païenne afin de discuter avec l'institution chrétienne » ; le scepticisme permettrait quant à lui d'« esquiver le choix que [Montaigne] a lui-même construit entre les deux options de réforme (christianisme et stoïcisme) » (p. 110). L'essentiel est, pour Montaigne qui « ne p[eut] faire mieux » (III, 2, éd. Villey-Saulnier, p. 813), de revenir à soi après l'« exercitation » qu'a permise la confrontation des doctrines.

- 7 Dans son article « Sur bois et sur papier, les citations croisées de Montaigne », Alain Legros propose ensuite une entrée dans l'atelier de Montaigne, où les citations des Anciens sont des « éternelles migrantes » (p. 114) que l'auteur des *Essais* « escornifle » en ne cessant de les entremêler. Fort des publications fondamentales que constituent ses magnifiques *Essais sur poutres* (2000, rééd. 2003) – qui ont permis l'édition des « Sentences peintes de la librairie » dans la nouvelle édition de la « Bibliothèque de la Pléiade » (2007) – et son *Montaigne manuscrit* (2010), Alain Legros s'attache à l'analyse de cette pratique intertextuelle de « croisement des sources » (p. 117), sources toujours susceptibles dans les *Essais* d'« influence » ou de « contagion par voisinage » (p. 116). De la librairie où les poutres parlent – qui entretient chez l'auteur, durant l'écriture du livre, « un *habitus* de lecture croisée, biaisée, aléatoire » (p. 115) – aux marges des livres annotés où les fragments textuels dialoguent sans cesse, nous est proposée une réflexion passionnante, *génétique* au sens large, de ces « parements empruntés » dont Montaigne dit qu'ils l'« accompagnent » (III, 12, éd. Villey-Saulnier, p. 1102). Toujours attentif aux « jointures possibles entre citations voisines » (p. 128), « claustrophobe » en matière de pensée, Montaigne ne cherche pas chez ses prédécesseurs de quoi s'inscrire dans une secte ou se ranger sous la bannière d'une école, mais ce qui permettra, paradoxalement, d'en faire trembler les limites et les cloisonnements.
- 8 Formant une suite remarquablement bien ajointée à l'étude précédente, l'article d'Edward Tilson analyse le cheminement intellectuel de Montaigne et son travail intertextuel comme un éternel « chassé-croisé », dans son article intitulé « “Nous ne pouvons arracher de la vie par discours”. La conférence de la théologie, de l'épicurisme et du scepticisme dans l'“Apologie de Raymond Sebond” ». Le chapitre pléthorique II, 12 – à soi seul un livre dans le livre – lui permet d'envisager ce « chassé-croisé » intertextuel comme illustrant à merveille « la matrice conceptuelle de l'essai » (p. 133). La manière improbable dont rappels et citations de la *Théologie naturelle* de Sebond et du *De rerum natura* de Lucrèce s'entent les unes sur les autres offre un exemple d'hybridité des plus fertiles : les deux sources font l'objet d'une réécriture qui s'apparente le plus souvent à un détournement en règle. Edward Tilson fait au passage entendre un son de cloche légèrement différent de celui qu'avait émis Sébastien Prat plus tôt (certes dans une analyse du chapitre III, 2 et non II, 12) : pour lui, « les contradictions de l'*Apologie* que l'on identifie à raison à la mise en isosthénie sceptique n'impliquent nullement que Montaigne emploie le scepticisme *contre* la religion » (p. 142). Soit un exemple de la polyphonie des interprétations du texte des *Essais*. Plus loin, Edward Tilson rejoint cette fois Sébastien Prat pour voir dans l'« Apologie », modèle d'*innutritio*, un texte éliminant « la matière du scepticisme (sa finalité autarcique) » pour en assimiler « [l]a méthode à la manière de l'essai » (p. 152). L'innutrition, chez Montaigne, semble ainsi toujours osciller entre « convocation » et « conjuration » (p. 156) – et ce, pour faire voler en éclats « les discours autarciques de la philosophie ».

- 9 La section suivante, consacrée à la poésie, s'ouvre sur un article d'Anne-Pascale Pouey-Mounou intitulé « L'interface et l'intervalle. Le jeu des références savantes chez Ronsard et Muret (1552-1553) ». Des références philosophiques du premier livre des *Amours* de Ronsard à leurs commentaires par Marc-Antoine Muret, c'est à la fois l'« éclectisme » de la vision ronsardienne et « la capacité de la poésie à "philosopher" en français » qui font l'objet de l'étude. Comme le rappelle Anne-Pascale Pouey-Mounou, en accord avec la contribution de Violaine Giacomotto-Charra, le substrat aristotélicien, volontiers médiatisé par des recueils favorisant un certain syncrétisme (les « vulgarisateurs d'Aristote de bonne tenue scientifique » à nouveau évoqués p. 179), se prête volontiers à une réélaboration poétique, que ce soit celle de Ronsard ou de Tyard plus tôt. Mais le creuset du langage poétique ne permet-il qu'un « flou fécond » (p. 161) en matière de pensée ? Sur la question, l'interaction entre le poète et son commentateur en prose est d'un secours remarquable. Comme l'écrit Anne-Pascale Pouey-Mounou, « la répartition des rôles entre le "privilege des poètes" et des "discours" en prose pose une spécificité de la poésie » (p. 165). La vocation poétique se révèle toute « syncrétique » (p. 176), qui use de « mots-carrefours » (p. 161) favorables à des convergences philosophiques. Ainsi de celle qui naît autour de l'emploi ronsardien du mot *Idée*, « qui porte toute l'ambivalence d'un idéalisme bien terrestre et charnel » (p. 175) parce qu'il va sans cesse, sous la plume de Ronsard, du platonisme à l'atomisme ; les p. 174-175 de cette étude poursuivent utilement la réflexion entamée dans *L'Imaginaire cosmologique de Ronsard* (2002) sur cette lexie décisive. La conclusion de l'article insiste sur la nécessité de « ne pas résorber l'éclectisme ronsardien dans l'interprétation esthétisante » afin de voir en cette réélaboration poétique des schèmes philosophiques la chance laissée à la philosophie de se faire jour en français, selon le souhait de Du Bellay – et ce, dans « l'espace de liberté » propre au poème.
- 10 Un article de Bernd Renner porte ensuite sur la manière dont la satire de la Renaissance permet de renouveler le cynisme antique (« Satire et cynisme chez Juvénal et Martial. Aspects stylistiques de la satire renaissante »). Dans le prolongement de ses travaux consacrés au « mélange » propre au genre satirique tel que le réinventent les XV^e et XVI^e siècles (*Difficile est saturam non scribere*, 2007 ; *La Satire dans tous ses états* (dir.), 2009), Bernd Renner rappelle comment la *varietas* consubstantielle à la satire, libérée de son cadre antique, a permis l'invention d'une forme d'écriture et de pensée caractérisée surtout par sa technique mêlée et son attitude didactico-irrévérencieuse. L'étude s'attache à la réception des Latins Juvénal et Martial à partir du *Narrenschiff* de Sebastian Brant, puis en évoquant les épigrammes de Marot imitées du second. Le *spoud(ai)ogeloion* tel qu'il renaît à la Renaissance est aussi susceptible de perpétuer la tradition de la liberté de parole (*parrhèsia*) cynique. Plus encore que d'un « genre » préétabli, il s'agit là des répercussions d'un héritage stylistique qu'on aurait tort de passer sous silence seulement parce que la revendication officielle d'imitation de Juvénal et Martial ne se fait jour que dans les années 1560. L'exemple d'un texte comme les *Satyres chrestiennes de la cuisine papale* (1560) de Théodore de Bèze est éloquent en la matière. L'outil rhétorique qu'est la pointe – le livre de Mercedes Blanco, *Les Rhétoriques de la pointe* (1992), eût peut-être aidé à en préciser les contours –, notamment chez Martial, retient en conclusion l'attention du critique qui en fait une caractéristique importante de l'héritage serio-comique qui est celui de la satire de la Renaissance.
- 11 Les deux dernières contributions sont placées sous le signe d'un plaisir à « repenser ». E. Bruce Hayes s'emploie à montrer que malgré la réputation *phallo(go)centrique* qui est

celle de l'œuvre de Rabelais, le *Tiers livre* se caractérise par un traitement tout à fait ambigu de la question de la masculinité (« Les perplexités de la masculinité. Cynisme, scepticisme et *caritas* chrétienne dans le *Tiers livre* de Rabelais »). Panurge est celui qui incarne, à n'en pas douter, ces « dissonances et contradictions relatives à l'identité masculine » (p. 206). À la suite de l'ouvrage de David LaGuardia (*Moderating Masculinity in Early Modern Culture*, 2006, chap. 3 consacré au *Tiers livre*), auquel E. Bruce Hayes renvoie à plusieurs reprises, le critique donne plusieurs raisons de faire entrer enfin le livre de 1546 dans le champ des *gender studies* – ou du moins des *masculinity studies* –, champ auquel il semble avoir été plutôt rétif jusque très récemment (sauf à penser que ce sont les herméneutes qui l'ont été à son égard). « Texte androgyne » (p. 220), le *Tiers livre* place la virilité, les *libidines sciendi et amandi* et, pour tout dire sans latin, la sexualité, sous la bannière d'un scepticisme drôle et radical, que ne parvient à dissimuler le discours « hyper-masculiniste » du personnage principal. Le plaisir sexuel, à chaque fois en parole et hors-champ, est presque toujours inquiet chez Rabelais, contrairement à une certaine *doxa* qu'on aurait tendance à propager ici et là.

- 12 Dans le dernier article du recueil, « Le plaisir de la vertu entre éthique et esthétique. Valla et Montaigne », Nicola Panichi s'attache au thème de la « volupté » dans les *Essais*, et dans son rapport avec le précédent important que constitue le traité *De voluptate* (1431) de Lorenzo Valla. Montaigne relance à plusieurs reprises dans les *Essais* la polémique contre la vertu stoïcienne telle qu'elle avait été menée par Valla. Nicola Panichi propose un retour à l'argumentation de l'Italien pour expliquer la fréquente justification de la *voluptas summum* (ou encore *solum*) *bonum* comme *sensus communis* ou *communis opinio* (chez Montaigne : « toutes les opinions du monde » ou l'« universelle approbation »). L'éthique de Valla fait l'objet de toute la seconde partie de l'article, définie par ce principe de plaisir propre à l'unité entre le corps et l'esprit qui fonde l'être humain.
- 13 Voilà, pour conclure, un volume riche et – fidèle en cela à son objet d'étude – éclectique, qui a le mérite d'offrir des éléments nouveaux de relecture d'auteurs majeurs (Marot, Rabelais, Ronsard, Montaigne) comme d'écrivains ayant attiré un peu moins les herméneutes (Tyard, Estienne, Sorbière). S'il n'offre pas, bien sûr, une synthèse sur la question du syncrétisme philosophique à l'œuvre dans la littérature française de la Renaissance – somme qui eût dépassé les limites d'un volume de 242 pages –, il place le lecteur face à des cas singuliers d'hybridations et de croisements complexes. De quoi confirmer le caractère fécond de ces retrouvailles des XVI^e et XVII^e siècles avec la philosophie antique, qu'elle soit rêvée, trahie, réfutée ou renouvelée.

NOTES

1. Voir « H. Estienne et le stoïcisme dans l'*Apologie pour Hérodoté* », *Esculape et Dionysos, Mélanges en l'honneur de Jean Céard*, dir. J. Dupèbe, F. Giaccone, E. Naya et A.-P. Pouey-Mounou, Genève, Droz, 2008, p. 3-14.